

Aneta Krupka

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

INTEGRUJĄCA ROLA DOCHODZENIA DO POROZUMIENIA W TEORII DZIAŁANIA KOMUNIKACYJNEGO JÜRGENA HABERMASA

Abstract **An integrating role of the seeking agreement in the theory of communicative action of Jürgen Habermas.** While appreciating the role of the Enlightenment Jürgen Habermas also understands the difficulties of its primacy of rationality. Inadequacy of instrumental interpretation of rationality leads the German philosopher to the formulation of the theory of communicative action. In this theory the search for an agreement becomes the basis for an action; this theory replaces and complements the conception of the action formulated by Max Weber. Moreover, it is the language and more specifically the whole process of communication that reveals complicated social reality. The importance of these theoretical considerations is shown in bioethical reflection, mainly in regard to the eugenics.

Jürgen Habermas, doceniając, rolę epoki oświecenia jednocześnie zdawał sobie sprawę z trudności, z którymi musi zmierzyć się odziedziczony po niej prymat racjonalności. Niewystarczalność jej instrumentalnego rozumienia doprowadziła niemieckiego filozofa do sformułowania teorii działania komunikacyjnego. W niej to dochodzenie do porozumienia stało się podstawą działania, zastępując i uzupełniając Weberowską koncepcję działania. Co więcej, to właśnie w języku, a właściwie w całym procesie komunikacji ujawniła się złożoność społecznej rzeczywistości. Waga tych teoretycznych rozważań została przez samego Habermasa ukazana w refleksji bioetycznej, dotyczącej głównie zagadnienia eugeniki.

Keywords: Jürgen Habermas, the theory of communicative action, the seeking agreement
Jürgen Habermas, teoria działania komunikacyjnego, dochodzenie do porozumienia

Jürgen Habermas, przedstawiciel trzeciej fazy szkoły frankfurckiej, znany jest przede wszystkim ze swojej teorii działania komunikacyjnego. Wpisując się w kontekst swojego środowiska naukowego, formułuje ją na bazie krytycznego namysłu nad relacją pomiędzy

racjonalnością a postępem społecznym¹. Świadomość wyczerpywania się tej swoistej oświeceniowej wiary prowadzi Habermasa do rozbudowania koncepcji działania, którego celowość jest wyrażona jako „dojście do porozumienia”. Pozorna banalność takiego sformułowania u niemieckiego filozofa staje się podstawą jednej z najbardziej spójnych współczesnych teorii społecznych, będących tak systemową analizą rzeczywistości, jak wieloaspektową refleksją nad konkretnymi społecznymi fenomenami. Do przesłedzenia toku myśli Habermasa pomocne wydaje się zapoznanie z kontekstem powstania teorii komunikacyjnej, którym jest krytyczny namysł nad nowoczesnością, a zwłaszcza nad jednym z jej kluczowych pojęć – podmiotowością. Na tym tle koncept niemieckiego filozofa zostanie przedstawiony jako swoista odpowiedź, która na poziomie praktycznym będzie zobrazowana rozważaniami z bioetycznego obszaru refleksji o przyszłości natury ludzkiej.

1. NOWOCZESNOŚĆ – NIEDOKOŃCZONY PROJEKT OŚWIECENIOWY²

Zaczynając od teoretycznej refleksji o podmiotowości, Habermas za paradygmat rozważań o współczesnym świecie przyjmuje konfrontację zastanej rzeczywistości z historycznie rozwijającym się dziedzictwem oświecenia. Przede wszystkim odwołuje się więc w tej refleksji do myśli Hegla. „Pierwszym filozofem, który przedstawił jasne pojęcie nowoczesności, był Hegel; musimy zatem nawrócić do Hegla, jeśli chcemy zrozumieć, co znaczył – dla Maxa Webera jeszcze oczywisty, a dziś kwestionowany – wewnętrzny związek między nowoczesnością a racjonalizmem”³.

Poza ukazaniem tego podstawowego dla epoki związku nowoczesności i racjonalizmu Habermas wiele miejsca poświęca pooświeceniowemu rozumieniu historii, zwracając uwagę, iż to właśnie w myśli Hegla pojawia się po raz pierwszy jako problem filozoficzny „proces odrywania się nowoczesności od zewnętrznych wobec niej norm przeszłości”⁴. Patrząc na dziedzictwo oświecenia z perspektywy dwóch wieków, Habermas dostrzega niemożliwość rozumienia historii wyłącznie jako nakierowania na przyszłość. „Otwarty ku przyszłości horyzont określonych przez teraźniejszość oczekiwań kieruje naszym dostępem do przeszłości. Gdy patrząc w przyszłość, przyswajamy sobie minione doświadczenia, autentyczna teraźniejszość potwierdza się jako miejsce kontynuowania tradycji i zarazem jako miejsce innowacji – jedno bez drugiego jest niemożliwe, a oba elementy razem stapiają się w obiektywność złożonych oddziaływań historii”⁵.

Proces separacji nowoczesności i dziedzictwa przeszłości związany jest z koniecznością napełnienia teraźniejszości nową treścią oraz wyznaczenia ładu, który będzie miał

¹ Por. A. Elliott, *Współczesna teoria społeczna: wprowadzenie*, tłum. P. Tomanek, Warszawa 2011, s. 187.

² Tytuł tego paragrafu stanowi nawiązanie do artykułu omawianego autora *Moderna – niedokończony projekt*, w którym niemiecki filozof i socjolog udowadnia prawdziwość postawionej w ten sposób tezy, odwołując się do refleksji na temat życia społecznego, w tym zwłaszcza kultury, oraz krytykując instytucjonalizm (por. J. Habermas, *Moderna – niedokończony projekt*, [w:] *Postmodernizm a filozofia: wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, tłum. D. Domagała i in., Warszawa 1996, s. 273–295).

³ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przekł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 13.

⁴ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 25.

⁵ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 23.

niezależne od zewnętrżności sposoby uprawomocnienia siebie. Na tej drodze Hegel znalazł legitymizację potrzeby istnienia filozofii jako oparcia dla samowiedzy nowoczesności⁶. Sama nowoczesność natomiast „sprawdza się jako to, co kiedyś będzie klasyczne; klasyczny jak odtąd rozbłyśkujący wschód nowego świata, który rzecz jasna nie będzie trwał, lecz pojawiając się po raz pierwszy, przypieczętował już swój rozpad. To zradikalizowane jeszcze raz przez surrealizm rozumienie czasu uzasadnia pokrewieństwo nowoczesności z modą”⁷.

Rozważania z tego historiozoficznego wstępu kierują Habermasa na jedno z kluczowych zagadnień jego refleksji teoretycznej. W centrum stawia więc pojęcie podmiotowości, podejmując się zmierzenia z oświeceniowymi koncepcjami jej fundowania. Jak zauważa, dla Hegla „epokę nowoczesną znamionuje struktura samoodniesienia, nazwana przez niego podmiotowością”⁸, definiowaną przez złożenie wolności i refleksji⁹. Referując dalej myśl tego wybitnego niemieckiego filozofa, dostrzega immanentną kruchość przyjęcia takiej optyki, z którą sam będzie próbował się zmierzyć. „Jako zasadę nowych czasów Hegel odkrywa najpierw podmiotowość. Z tej zasady wywodzi jednocześnie wyższość nowoczesnego świata i jego podatność na kryzysy: jest to zarazem świat postępu i świat wyobcowanego ducha. Toteż pierwsza próba uchwycenia nowoczesności zbiega się u źródeł z krytyką nowoczesności”¹⁰.

Za wydarzenia historyczne, które doprowadziły do prymatu podmiotowości¹¹, uznaje reformację oraz oświecenie i rewolucję francuską¹². Nadal referując Hegla, wychodzi poza te dwie przywołane podstawowe właściwości wolności¹³ i refleksji, wyróżniając kolejno fundamentalne korelaty pojęcia podmiotowości, mówiąc o indywidualizmie, prawie do krytyki (jako jednostkowym uznaniu tego, co uprawnione), autonomii działania (ufundowanej w pragnieniu odpowiedzialności za działanie) oraz idealizmie (samowiedzy jako idei)¹⁴, wiążąc ją jednocześnie z potencjałem nowożytnej nauki, która pełni rolę autonomizującą. „Zasada podmiotowości określa również formację nowoczesnej kultury. Dotyczy to najpierw obiektywizującej nauki, która odczarowuje naturę i zarazem wyzwala poznający podmiot”¹⁵.

Jak zauważa Habermas, taka koncepcja podmiotowości rzutuje na różne dziedziny życia społecznego, w tym na moralność. „Nowoczesne pojęcia moralne oparte są na uznaniu podmiotowej wolności jednostek. Ugruntowane są z jednej strony w prawie jednostki

⁶ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 26.

⁷ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 18.

⁸ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 26.

⁹ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 26.

¹⁰ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 26.

¹¹ W tym kontekście interesujący wydaje się dokładny cytat z Hegla (pochodzący z *Filozofii prawa*), który Habermas umieszcza w przypisie: „prawo podmiotowej wolności stanowi punkt zwrotny i centralny w różnicy między starożytnością a czasami nowożytnymi. Prawo to zostało w swej nieskończoności wyrażone przez chrześcijaństwo, które uczyniło z niego ogólną, rzeczywistą zasadę nowej formy świata” (J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 28n.).

¹² J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 27.

¹³ Samo nowożytne rozumienie wolności ciekawie przedstawia Józef Tischner: „wolność jakby zmieniła miejsce w człowieku: nie jest już wolnością woli czy wolnością jednej z władz człowieka, lecz wolnością człowieka jako takiego – istotnym składnikiem jego człowieczeństwa, a nawet jego podstawą” (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 156).

¹⁴ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 27.

¹⁵ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 28.

do tego, by swoją powinność uważać za obowiązującą; z drugiej strony, na postulatcie, że każdy może dążyć do własnego dobra tylko w harmonii z dobrem wszystkich innych. Podmiotowa wola uzyskuje autonomię w ramach ogólnych praw¹⁶.

To przeorientowanie i sposób pogodzenia tego, co indywidualne i społeczne, wydaje się mieć znacznie szersze konsekwencje niż te widziane właśnie w dziedzinie moralności. Jak bowiem zauważa Habermas, także wszystkie inne dziedziny życia – społeczeństwo, państwo, religia, nauka, sztuka noszą w sobie odbicie zasady podmiotowości¹⁷, co zostanie szerzej ukazane w rozważaniach bioetycznych.

Ukazanie Hegłowskiej koncepcji podmiotowości opartej na wolności i samowiedzy nie wyczerpuje właściwego epoce rozumienia tego pojęcia. Habermas, szukając dalej jego najpełniejszego obrazu, odwołuje się także do Kantowskich refleksji nas sposobem definiowania rozumu. Wskazuje przy tym na absolutyzujące konsekwencje takiego rozumowania. „Skoro krytykujący rozum uzasadnia możliwość obiektywnego poznania, moralnego rozeznania i estetycznej oceny, tym samym nie tylko upewnia się co do własnej podmiotowej zdolności – nie tylko przejrzystość ukazuje architekturę rozumu, ale przejmuje rolę najwyższego sędziego także wobec kultury w całości¹⁸. Sama potrzeba odnalezienia pojęcia takiego charakteru jest związana z koniecznością znalezienia nowej mocy jednoczenia w rozumie, co kiedyś było funkcją religii¹⁹.

Odpowiedzi na ten problem ponownie szuka Habermas u Hegla: „krytyka idealizmu subiektywnego to zarazem krytyka nowoczesności, która jedynie tą drogą może upewnić się co do swego pojęcia i sama się ustabilizować. Krytyka może posługiwać się przy tym wyłącznie instrumentem refleksji, będącej najczystszy wyrazem zasady nowych czasów. Skoro mianowicie nowoczesność ma się uzasadniać sama z siebie, Hegel musi krytycznie pojęcie nowoczesności wyłonić z dialektyki zawartej w samej zasadzie oświecenia²⁰.

Dostrzeżenie przez Hegla dualności myśli Kanta ukazuje wątpliwości co do jakości koncepcji podmiotowości filozofa z Królewca, opartej nie tylko na jednorodności rozumu, ale także na rozumieniu nowoczesności jako zerwaniu z przeszłością i konieczności poszukiwania uzasadnienia wszelkich norm w samej sobie²¹. Problematyczność realizacji takiej koncepcji prowadzi do pytania, „czy zasada podmiotowości i właściwa jej struktura samowiedzy wystarczają jako źródło norm – czy mogą nie tylko ugruntować naukę, moralność i sztukę, ale także stworzyć stabilną podstawę dla historycznej formacji, która zerwała wszystkie historyczne więzy²². Habermas odpowiada, iż „ostatecznie Hegel musi uznać, że samowiedza nowoczesności nie jest zdolna do krytyki nowoczesności. Krytyka podmiotowości, przypisującej sobie władzę absolutną, obraca się ironicznie w besztanie ograniczonych podmiotów, które nie zrozumiały jeszcze filozofia ani biegu dziejów²³.

W ten sposób przedstawiciel Szkoły Frankfurckiej wyraźnie ukazuje pierwszą poważną pułapkę, w której nowoczesność stała się sama ofiarą swojej własnej myśli. „Hegel chce

¹⁶ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 28.

¹⁷ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 28.

¹⁸ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 29.

¹⁹ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 31.

²⁰ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 32.

²¹ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 30.

²² J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 30.

²³ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 33.

nadać pojęciowy kształt młodszej intuicji, że w nowoczesnym świecie emancypacja musi przerodzić się w niewolę, ponieważ wyzwalamąca siła refleksji usamodzielnia się i dokonuje zjednoczenia już tylko przemocą ujarzmiającej podmiotowości. Nowoczesny świat cierpi na fałszywe tożsamości, bo w życiu codziennym i w filozofii absolutyzuje to, co uwarunkowane. Pozytywnościom wiary i instytucji politycznych, w ogóle rozdwojonej etyczności odpowiada dogmatyzm filozofii Kanta. Filozofia Kanta absolutyzuje samowiedzę rozsądnego człowieka²⁴.

Zamiast konkluzji tych filozoficznych rozważań warto oddać głos samemu Habermasowi, który w następująco streszcza powyższą refleksję:

Przypomnijmy problem wyjściowy. Nowoczesność – niemająca wzorców, otwarta ku przyszłości, maniakalnie nowatorska – może czerpać swoje kryteria tylko z samej siebie. Jako jedyne źródło norm nasuwa się zasada podmiotowości, z której wyrasta nowoczesna świadomość. Filozofia refleksji, która wychodzi od podstawowego faktu samowiedzy, doprowadza tę zasadę do pojęcia. Ale władzy refleksji, zwróconej ku samej sobie, odsłania się także negatywność usamodzielnionej, ustanowionej absolutnie podmiotowości. Dlatego racjonalność rozsądku, który nowoczesność uznaje za swoją własność i za jedyne zobowiązanie, ma się – śladem dialektyki oświecenia – rozszerzyć w rozum. Jednakże jako wiedza absolutna rozum ten przybiera ostatecznie postać tak przemożną, że nie tylko rozwiązuje początkowy problem epoki nowoczesnej – szukanie pewności w samej sobie – ale rozwiązuje go za dobrze: pytanie o autentyczną samowiedzę nowoczesności ginie w ironicznym śmiechu rozumu. Rozum bowiem zajął teraz miejsce losu i wie, że wszelkie wydarzenie istotnie znaczące jest już rozstrzygnięte. Tak więc filozofia Hegla zaspokaja nowoczesną potrzebę samouzasadnienia tylko za cenę degradacji aktualności i stopienia krytyki. Ostatecznie filozofia odbiera wagę teraźniejszości, niszczy zainteresowanie dla niej i odmawia jej powołania do samokrytycznej odnowy. Współczesne problemy tracą rangę prowokacji, bo filozofia – będąca na wysokości czasów – odebrała im znaczenie²⁵.

Habermas w swoich publikacjach często próbuje zmierzyć się z problemem, który sam pokazał w powyższej refleksji – z koniecznością ponownego przemyślenia treści pojęć, które z uwagi na specyfikę nowoczesności musiały zostać zmienione. Prześledzenie dalszej jego refleksji przekracza znacznie ramy tych rozważań, trzeba więc ograniczyć się do zarysowania tej fundamentalnej krytyki (jak pokazuje teoria działania komunikacyjnego – głęboko konstruktywnej) projektu oświecenia.

W dalszej części cytowanej publikacji Habermas komentuje kolejne koncepcje podmiotowości takich autorów jak Michel Foucault czy Jaques Derrida. Interesujące wydaje się wpisanie całej tej debaty w problem nowożytnego kryzysu metafizyki²⁶, przede wszystkim widzianego oczami Theodora Adorna i Maksa Horkheimera, co w toku dalszych rozważań okaże się nie tylko problemem natury filozoficznej, ale także wyzwaniem mającym głęboki wpływ na rzeczywistość społeczną.

²⁴ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 45.

²⁵ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 55n.

²⁶ Jako konsekwencji oświeceniowego zakwestionowania potrzeby istnienia metafizyki – ze względu na wystarczalność racjonalności na kształt nauk przyrodniczych. Jednak historia rozwoju nowożytnej i współczesnej myśli (i robi to także Habermas) bardziej pokazuje konieczność poszukiwania nowej metafizyki, niż przyjmuje za prawdziwą tezę o jej końcu.

2. TEORIA DZIAŁANIA KOMUNIKACYJNEGO

Ta przedstawiona przede wszystkim na poziomie teoretycznym konstruktywna krytyka oświecenia w połączeniu z próbą rozwiązania charakterystycznego szczególnie dla socjologii dualizmu jednostka–społeczeństwo prowadzi Hebermasa do stworzenia koncepcji działania komunikacyjnego. Już w przywołanym *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* przedstawia tę teorię jako swoistą odpowiedź na omawiane przez siebie koncepcje podmiotowości. Opisuje ją jako przejście od obecnie wyczerpanego paradygmatu filozofii świadomości do paradygmatu porozumienia²⁷. Wymaga to przede wszystkim zmiany pojęcia rozumu, które trzeba uchronić przed pułapkami autoreferencyjności, ale także przed odrzucającymi je teoriami systemowymi²⁸. Czyni to, zastrzegając przy tym, że jego teoria rozumu komunikacyjnego nie gwarantuje zerwania z puryzmem czystego rozumu²⁹. W sensie ogólnym pozwala mu zaś przenieść refleksję o podmiotowości do sieci wyznaczanej przez komunikację.

Niemiecki filozof stosuje w tworzeniu swojej koncepcji rodzaj podwójnej hermeneutyki, nie tylko ukazuje wewnętrzne przejście od subiektywności do intersubiektywności³⁰, ale jeszcze mocniej akcentuje spiralny, dualny czy wręcz kolisty³¹ charakter relacji świata i komunikacji, mówiąc że „reprodukcja świata przeżywanego czerpie z tego, co wnoszą działania komunikacyjne, które z kolei zależne są znowu od zasobów świata przeżywanego”³². Samo pojęcie świata życia zostanie jeszcze przywołane, warto tu jednak opisać je wstępnie jako przestrzeń działań komunikacyjnych.

Rozwijając swoją teorię działania komunikacyjnego, Habermas odwołuje się do wielkich myślicieli, także podejmujących problematykę rozumienia pojęcia działania. Podążając za tradycją zapoczątkowaną przez Arystotelesa i w pewien sposób nawiązując do idei trzech światów Poppersa, Habermas mówi o działaniach teleologicznych (świat obiektywnych stanów rzeczy, tworzony przez zamierzone interwencje), regulowanych przez normy (społecznie uregulowanych relacji interpersonalnych) oraz dramaturgicznych (akcentujących subiektywne przeżywanie świata, samego siebie i współuczestników spotkania)³³. Tworzy więc w ten sposób potrójną konstrukcję światów: obiektywnego, społecznego i subiektywnego³⁴, zakładając przy tym konieczność odniesienia do poziomu obiektywnego w dwóch pozostałych rodzajach działań³⁵.

Habermasowi takie ujęcie pozwala zachować wagę racjonalności działania, ale także znacznie wykroczyć poza jej klasyczne rozumienie. „Wraz z tym modelem działania zakładamy, że uczestnicy interakcji uruchamiają i wykorzystują potencjał racjonalności – tkwiący, według naszej dotychczasowej analizy, w trzech odniesieniach aktora do świata – wyraźnie pod kątem kooperatywnie rozumianego celu, jakim jest dochodzenie

²⁷ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 336.

²⁸ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 383.

²⁹ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 341.

³⁰ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 388.

³¹ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 386.

³² J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 384.

³³ Por. J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna. Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 158–181.

³⁴ Por. J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 187.

³⁵ Por. J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 181.

do porozumienia”³⁶. Nadbudowuje na tym swoją teorię działania komunikacyjnego, inkludującego powyższe trzy porządki, a więc jednocześnie nieredukowalnego do samego procesu komunikacji³⁷. Potwierdza to, inspirowany myślą Piageta, stwierdzając, że „dopiero w miarę wyodrębniania się formalnego systemu odniesień tych trzech światów może wykształcić się refleksyjne pojęcie świata i zostać uzyskany dostęp do świata za pośrednictwem medium wspólnych wysiłków interpretacyjnych rozumianych jako kooperatywne negocjowanie definicji sytuacji”³⁸.

Na tak nakreślonym fundamencie Habermas wprowadza pojęcie świata życia, definiowane wstępnie jako „korelat procesów dochodzenia do porozumienia”³⁹. „Świat życia gromadzi uprzednio dokonaną pracę interpretacyjną minionych pokoleń; stanowi on konserwatywną przeciwwagę dla ryzyka zaistnienia niezgody, jakie powstaje wraz z każdym podejmowanym w danym momencie procesem dochodzenia do porozumienia”⁴⁰.

Oparcie na oświeceniowej utopii wystarczalności racjonalizacji życia, którego podstawą jest myślenie reifikujące⁴¹, prowadzi do racjonalizacji świata życia, rozumianej jako przeciwstawienia opisywanych poziomów działań⁴². „Im dalej posunięta jest decentracja obrazu świata dostarczającego kulturowego zasobu wiedzy, w tym mniejszym stopniu zapotrzebowanie na porozumienie jest z góry zaspokajane przez interpretowany w sposób uodporniony na krytykę świat życia; im bardziej zaś potrzeba dojścia do porozumienia zaspokajana musi być za pośrednictwem dokonań interpretacyjnych samych uczestników, tzn. ryzykowanej, albowiem racjonalnie motywowanej zgody, tym częściej możemy oczekiwać racjonalnych ukierunkowań działań”⁴³. Ograniczenie się więc do instrumentalnej racjonalności działania bardziej zubaża rzeczywistość ludzką, niż mówi o jej pełni. „Próba wskazania ekwiwalentu tego, co niegdyś miano na myśli, wysuwając ideę dobrego życia, nie powinna kusić nas do tego, aby ideę dobrego życia wyprowadzać z proceduralnego pojęcia racjonalności, z jakim pozostawiło nas zdecentrowane rozumienie świata epoki nowoczesności”⁴⁴.

Moc oddziaływania oświeceniowego prymatu racjonalności Habermas opiera o Weberowską koncepcję odczarowania świata. „Nowoczesnemu sposobowi myślenia ani w etyce, ani w nauce nie są natomiast znane żadne obszary będące pod ochroną, które byłyby wyjęte spod [działania] krytycznej siły hipotetycznego myślenia. Aby przekroczyć tę barierę, potrzebne jest jednak najpierw zgeneralizowanie tego poziomu uczenia się, jaki osiągnięty został dzięki aparaturze pojęciowej religijno-metafizycznych obrazów świata, czyli konsekwentne zastosowanie w świeckich obszarach życia i doświadczenia tego sposobu myślenia, jaki osiągnięty został za sprawą etycznej i kognitywnej racjonalizacji”⁴⁵.

³⁶ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 186.

³⁷ Por. J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 188–190.

³⁸ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 134.

³⁹ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 135.

⁴⁰ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 136.

⁴¹ Por. J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 141.

⁴² J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 136.

⁴³ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁴ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 142.

⁴⁵ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 368.

Nie kwestionuje on więc tym sposobem samej wartości procesu racjonalizacji. Ukazuje jednak konieczność przekucia paradygmatu prymatu rozumu na język, sposób, gramatykę interpretacji świata, w sposób sytuujący ją poza prostą racjonalnością instrumentalną. „Połączenie działania racjonalnego ze względu na cel i działania racjonalnego ze względu na wartości [w sensie Weberowskim] daje więc w rezultacie typ działania, który w całości spełnia warunki racjonalności praktycznej”⁴⁶.

Na tej podstawie trzeba więc wskazać na niewystarczalność instrumentalności działania do definiowania go jako racjonalnego w najbardziej wartościowym dla Habermasa tego słowa znaczeniu – a więc służącym rozwojowi. Z drugiej strony, jak zostało to wykazane w Habermasowskiej refleksji nad wczesnonowożytnymi poglądami przede wszystkim Kanta i Hegla, tworząc koncepcje podmiotowości, nie można zatrzymać się na aspekcie (samo)świadomości – ona sama nie może być wyznacznikiem jednostkowości.

Te dwa założenia stoją więc przede wszystkim u źródeł teorii komunikacyjnej.

Podmiotowość, której wyznacznikiem jest rozum komunikacyjny, przeciwstawia się wynaturzeniu jaźni w interesie samozachowania. W odróżnieniu od rozumu instrumentalnego rozum komunikacyjny nie da się bez oporu podporządkować ślepeму samozachowaniu. Obejmuje on swym zasięgiem nie samozachowawczy podmiot, który [coś] sobie przeciwstawiając i działając, odnosi się do przedmiotów, czy zachowujący swe istnienie system, który odgranicza siebie od otoczenia, lecz symbolicznie ustrukturuwany świat życia, który konstytuuje się w dokonaniach interpretacyjnych swych członków oraz reprodukuje się jedynie poprzez działania komunikacyjne. Nie jest zatem tak, że rozum komunikacyjny po prostu zastaje już jakiś stan podmiotu czy systemu, lecz rozum ten uczestniczy w strukturuwaniu tego, co powinno zostać utrzymane⁴⁷.

W ten sposób Habermas wyraża swoje starania o pozbycie się ze współczesnej refleksji antropologicznej różnych form redukcjonizmu. Tak samo krytycznie niemiecki filozof odnosi się tak do koncepcji deterministycznych, akcentujących samozachowawcze działania podmiotu, jak i w drugim wariantcie do wyjaśniania etiologii działania jako oddziaływania przymuszającej struktury. Wyraźnie nawiązując do koncepcji świata życia, za Husserlem przeszczepionej do socjologii przez Schutza, widzi bogactwo rzeczywistości społecznej w indywidualnym kształtowaniu przestrzeni, która właśnie nie jest abstrakcyjną strukturą, ale zawsze „czymś” światem. W tym uwidacznia się znaczenie samej komunikacji jako procesu wychodzenia poza swoje własne granice, tak aby to, co jednostkowe, stało się w jakiś sposób wspólne, podzielane, a więc także zobiektywizowane.

Niezgoda na ograniczenie się do instrumentalnej racjonalności (jako redukcjonistycznej⁴⁸) oparta jest na świadomości, że na tej drodze racjonalizacja staje się procesem urzeczowienia świadomości⁴⁹. Dla Habermasa ważne zasługi w przemyśleniu takiego powiązania przynosi refleksja Meada i Durkheima. To właśnie dzięki nim na nowo staje się możliwe podjęcie Weberowskiej teorii racjonalizacji, dzięki ufundowaniu socjologii na komunikowaniu (Mead) oraz pojęciu solidarności społecznej łączącej integrację społecz-

⁴⁶ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 305.

⁴⁷ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 649.

⁴⁸ Por. J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 650.

⁴⁹ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 650.

ną i systemową (Durkheim)⁵⁰. Komentując sam proces redukcji (i niepowodzeń krytyki przede wszystkim Adorna, ale też Horkheimera) jako utożsamiania myślenia i reifikacji, Habermas pisze: „wbrew temu obstawałbym jednak przy tym, że niepowodzenie programu wczesnej teorii krytycznej było spowodowane nie tym czy owym przypadkiem, lecz wyczerpaniem się paradygmatu filozofii świadomości”⁵¹.

Analiza dotychczasowego rozwoju społecznego i przemian w aspekcie historycznym⁵² prowadzi Habermasa do konkluzji:

Otóż teoria nowoczesności, naszkicowana przeze mnie w bardzo grubych zarysach, pozwala w każdym razie rozpoznać rzecz następującą: obszary przygodności i swobody, pozostawione w nowoczesnych społeczeństwach interakcjom wyzwolonym z kontekstów normatywnych, ulegają tak daleko idącemu poszerzeniu, że wewnętrzna logika działania komunikacyjnego staje się praktycznie prawdziwa zarówno w sferze prywatnej, pozostawionej w gestii rodziny i opartej na odinstytucjonalizowanych formach obcowania ze sobą, jak i w sferze publicznej, której kształt w znacznym stopniu nadają media masowe. W tym samym czasie imperatywy usamodzielnionych podsystemów wdzierają się do świata życia i w drodze monetaryzacji i biurokratyzacji wymuszają na działaniu komunikacyjnym, by przystosowało się do formalnie zorganizowanych obszarów działania nawet tam, gdzie z racji funkcjonalnych konieczny jest mechanizm koordynacji działania polegający na dochodzeniu do porozumienia⁵³.

3. HERMENEUTYKA CZŁOWIECZEŃSTWA

Rolę owego procesu dochodzenia do porozumienia przedstawia Habermas w swojej praktycznej refleksji o współczesnych dylematach bioetycznych. Swoje stanowisko przedstawia w publikacji z 2001 roku *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Sformułowane w podtytule pytanie jest dla autora tylko pretekstem do zajęcia stanowiska ontologicznego, które wpisuje je w kontekst rozwoju umiejętności technicznych, związanych z manipulacjami przede wszystkim początkowym stadium życia ludzkiego. Nawiązując do przywołanej w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* kwestii upadku metafizyki, Habermas zadaje pytanie: „Czy istnieją postmetafizyczne odpowiedzi na pytanie o właściwe życie?”⁵⁴.

Przed próbą rozstrzygnięcia tej kwestii przedstawia współczesne problemy: rozdzielania sprawiedliwości i moralności z klasycznie rozumianą etyką – z braku możliwości

⁵⁰ Por. J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 650n.

⁵¹ J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna...*, dz. cyt., s. 631.

⁵² Ciekawe rozważania w tej kwestii zawiera fragment rozdziału *Zmiana paradygmatu u Meada i Durkheima. Od aktywności celowej do działania komunikacyjnego*, w którym Habermas łączy te dwa porządki, śledząc w perspektywie historycznej towarzyszący zmianom społecznym wzrost znaczenia komunikacji – od społeczeństwa opartego na symbolach przez społeczeństwa, w których normy odrywają się od zaplecza zakorzenionego w *sacrum* (por. J. Habermas, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego. Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 79–111).

⁵³ por. J. Habermas, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego...*, dz. cyt., s. 725n.

⁵⁴ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 9.

ich zakorzenienia w religii czy tradycji. Jedną z wypadkowych funkcjonowania w takiej rzeczywistości jest to, że „nie dysponujemy jeszcze stosownymi pojęciami, by wskazać semantyczną różnicę między tym, co moralnie błędne, a tym, co z gruntu złe”⁵⁵. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest istnienie obyczajów opartych na zasadzie społecznego konsensu. Jego osiągnięcia nie należy jednak rozumieć jako dowolnego konstruowania norm w społeczeństwie przez nie samo. Jest to raczej proces przekraczania niż absolutyzacji tego, co z konieczności względne. „Właściwa samowiedza etyczna nie jest ani objawiona, ani w jakikolwiek inny sposób dana. Może być osiągnięta jedynie wspólnym wysiłkiem. W tej perspektywie to, co umożliwia nam bycie sobą, ukazuje się raczej jako moc transsubiektywna niż absolutna”⁵⁶.

W kontekście pytań o możliwości eugenicznego zastosowania zmian w genomie (nie tylko w przypadku zarodków, ale też dorosłych ludzi) Habermas wysuwa pytania:

Czy w ogóle chcemy jeszcze rozumieć się jako istoty normatywne, wręcz jako istoty, które oczekują wzajem od siebie solidarnej odpowiedzialności i jednakowego szacunku? Jaką wartość powinny zachować moralność i prawo dla stosunków społecznych – które możemy też ujmować w kategoriach funkcjonalnych, niezależnie od norm? [...] Etyka możliwości bycia sobą staje się tym samym jedną z wielu alternatyw. Wobec konkurencyjnych odpowiedzi treści tej samowiedzy nie da się dłużej bronić argumentami natury formalnej. Wydaje się raczej, że źródłowe pytanie o właściwe życie odradza się dziś w swojej ogólnej postaci antropologicznej⁵⁷.

W ten właśnie sposób powraca problem ontologicznych założeń o rzeczywistości, w jakis sposób ignorowanych w kontekście wspomnianego kryzysu metafizyki. Choć Habermas nie formułuje teorii, którą można by potraktować jako stworzenie nowej ontologii, to podkreślenia ważną rzecz – pytania o działanie nigdy nie tworzą wyłącznie dylematów natury etycznej, ale wymagają zastanowienia nad naturą rzeczywistości.

Wszelkie wątpliwości stanowią nie tylko możliwość, ale konieczność znalezienia przynajmniej tymczasowych rozwiązań. W ich kreowaniu trzeba się wystrzegać banalizującego wpływu mediów, zagłuszającego demokratyczny zdrowy rozsądek⁵⁸. Poważniejszym jednak niebezpieczeństwem jest opisywana wcześniej kolonizacja świata życia – podporządkowanie organizacji przestrzeni ludzkiej rozwojowi technicznemu. Habermas zauważa, że ze względu na poziom zaawansowania w połączonym rozwoju medycyny rozrodu i inżynierii genetycznej nie da się zachować *status quo*. Postęp techniczny, który zawsze był źródłem potrzeby nowych regulacji, obecnie wyprzedza przemiany społeczne, które wcześniej były motywacją do zmiany prawa⁵⁹.

Na początek więc w warstwie pojęciowej pojawia się konieczność odróżnienia eugeniki negatywnej (w ramach diagnostyki preimplantacyjnej) od eugeniki pozytywnej (polegającej na ulepszaniu cech genetycznych). Sam Habermas wskazuje jednak na teoretyczne i praktyczne trudności odróżnienia jednej od drugiej. Konsekwencją jest eugenika

⁵⁵ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 111.

⁵⁶ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 18.

⁵⁷ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 21n.

⁵⁸ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 114.

⁵⁹ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 31.

liberalna, która nie wytyczając tej granicy, pozostawia decyzje uczestnikom rynku⁶⁰, a sam rozwój nowych możliwości reprodukcyjnych widzi w kategoriach wzrostu osobistej autonomii (podobnie do przeszczepiania narządów czy eutanazji)⁶¹. Spoglądając w swojej refleksji w przyszłość, Habermas zauważa, iż „aktywny udział w ewolucji albo wręcz zabawa w Pana Boga to metafory coraz bliższej, jak się zdaje, autotransformacji gatunku”⁶².

Niemiecki filozof podejmuje w ten sposób refleksję nad motywacją kształtowania prawa, które dotyczy początku istnienia człowieka. „Życie ludzkie, nim wejdzie w cały układ publicznych interakcji, korzysta – jako punkt odniesienia naszych obowiązków – z ochrony prawnej, nie będąc samo podmiotem obowiązków ani praw człowieka”⁶³. Habermas podkreśla jednak, że nie należy wyciągać z tego zbyt daleko idących wniosków: „tu zaleca się rozróżnienie między godnością życia ludzkiego a zagwarantowaną każdej osobie godnością człowieka – rozróżnienie, które zresztą odzwierciedla się w fenomenologii naszego emocjonalnego stosunku do zmarłych”⁶⁴.

Świadom nieostrości pojęcia godności życia ludzkiego, wpisuje je w określoną hierarchię. „Naruszanie praw człowieka nie może być degradowane do wykroczeń przeciwko przeświadczeniom o wartościach. Nie należy zacierać granicy między prawami, których ważność nie jest przedmiotem deliberacji, a dobrami, których hierarchię każdorazowo się ustala”⁶⁵. Habermas zdaje sobie sprawę także z problematyczności współczesnego poszukiwania źródeł takiego założenia. „W ramach myślenia postmetafizycznego etyczna samowiedza gatunku, wpisana w określone tradycje i formy życia, nie może być też już źródłem argumentów, które górowałyby nad roszczeniami moralności, w założeniu powszechnie obowiązującej. Ale ów prymat sprawiedliwości nad dobrem nie może przesłaniać tego, że abstrakcyjna racjonalna moralność podmiotów praw człowieka sama ugruntowana jest w uprzedniej, dla wszystkich osób moralnych wspólnej, samowiedzy gatunku”⁶⁶.

Problem z możliwościami decydowania o ludzkim życiu Habermas przedstawia nie tylko jako abstrakcyjny filozoficzny spór o charakterze ontologiczno-etycznym, ale także odnosi go do konkretnego człowieka, który byłby przemyślanym genetycznie wytworem. Zauważa więc przede wszystkim, że „z chwilą gdy jedna osoba podejmuje nieodwracalną decyzję co do naturalnego wyposażenia innej osoby, powstaje nieznana dotąd relacja międzyosobowa”. Co więcej, „perspektywa bycia produktem może przesłonić perspektywę spontanicznego bycia ciałem. W ten sposób zatarcie różnicy między tym, co powstało samo, a tym, co zostało zrobione, dotyka własnego sposobu egzystencji”⁶⁷. Idąc dalej, zadaje ważne pytanie: „Czy pierwszy człowiek, który według własnego upodobania określi, jaki ma być z natury inny człowiek, nie zniszczy siłą rzeczy owych jednakowych wolności, które przysługują ludziom równym z urodzenia, aby zagwarantować im różność?”⁶⁸.

⁶⁰ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 25n.

⁶¹ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 34.

⁶² J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 28.

⁶³ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁴ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁵ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 44.

⁶⁶ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 48.

⁶⁷ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 62.

⁶⁸ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 115.

To właśnie wątpliwość co do możliwości zachowania jednostkowej wolności jest zasadniczym problemem sporów bioetycznych. „Niebezpieczeństwa eugenicznej heteronomii nie można wykluczyć, gdy genetyczna modyfikacja cech dokonywana jest jednostronnie, a więc nie z nastawieniem klinicznym wobec drugiej osoby, której zgodę można zakładać. Założenie tej zgody jest uzasadnione tylko w wypadkach cierpienia, które można prognozować z całą pewnością i które można uznać za skrajne”⁶⁹. Zdaniem Habermasa podejmowanie przez rodziców decyzji o eugenice negatywnej w trosce o dobro dziecka prowadzi do konieczności zmierzenia się z wieloma pytaniami: „czy to kliniczne roszczenie godzi się z jednostronnym oraz – inaczej niż w wypadku eugeniki negatywnej – nieodwołalnym rozróżnieniem między życiem wartościowym i bezwartościowym? Czy ta interpretacja nie będzie zawsze obarczona dwuznacznością altruistycznego płaszczyka, osłaniającego egocentryzm pragnienia od początku warunkowego? Ma to być własne dziecko – choć istnieją rozwiązania alternatywne – i ma przyjść na świat tylko pod warunkiem, że będzie odpowiadało określonym kryteriom jakości”⁷⁰. Swoisty rodzaj konkluzji stanowi poetyckie jak na tego autora zdanie: „nie ma miłości bez rozpoznania się w kimś drugim, nie ma wolności bez wzajemnego uznania”⁷¹.

Podsumowując ten wątek, trzeba wyjść od niezgody niemieckiego filozofa na zamknięcie rozważań o dylematach wynikających z postępu do dyskusji o możliwościach technicznych. Wskazuje on przy tym na konieczność refleksji nie tylko etycznej i aksjologicznej, ale także ontologicznej. Nawet jeśli ten namysł ogranicza się wyłącznie do zadawania pytań, na które być może nie da się znaleźć odpowiedzi w przyjętym paradygmacie.

Świadomość współczesnego pluralizmu oraz wyczerpywania się oświeceniowej koncepcji wystarczalności wiedzy naukowej prowadzi Habermasa do podkreślenia roli rozumu i działania komunikacyjnego. Ich zadaniem w ocenie technicznych możliwości jest nie tylko poszukiwanie społecznego konsensu, ale także otwieranie pewnego rodzaju dostępu do istoty rzeczywistości. Współistnienie trzech światów, koniecznych do zaistnienia działania komunikacyjnego, godzi – choć na poziomie filozoficznym nie rozstrzyga – proporcji pomiędzy obiektywnością i subiektywnością.

Takie przekraczanie dualnego podziału na to, co indywidualne i społeczne, jest nadbudowane na kwestionowaniu wystarczalności samo(świadomości) w mówieniu o podmiotowości. Jest to możliwe dzięki wyjściu od poziomu działania jako zakwestionowania wizji konstruowania rzeczywistości w procesach myślowych. Istnienie zaś konkretnych, ponadjednostkowych, kontekstowych warunków jest rodzajem wyzwania dla społeczeństw.

⁶⁹ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 95.

⁷⁰ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 101.

⁷¹ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., s. 114n.

Sytuując myśl Habermasa w kontekście tradycji filozoficznych, Anthony Giddens postrzega go jako przedstawiciela łączącego hermeneutykę (widzianą jako założenie o rzeczywistości bardziej niż tylko postulat metodologiczny rozumienia ludzkich zachowań), nomologiczne wyjaśnianie oparte o racjonalność specyficzną naukom przyrodniczym oraz teorię krytyczną – jako konieczne dopełnienie w formie autorefleksji⁷². Takie przeplatanie się trzech różnie opisywanych i przedstawianych płaszczyzn stanowi najogólniejsze streszczenie myśli Habermasa. Powierzchnownie można w tym dostrzec pewną oczywistość i banalność. Ta synteza jest jednak w jakiś sposób horyzontem nowego sposobu myślenia o rzeczywistości społecznej, która opierając się na istnieniu wolnych, myślących podmiotów, tworzy przestrzeń zanurzoną w obiektywnych warunkach, wypełniając ją sensem przez komunikacyjne działania owych podmiotów. Jej wartość można odkryć dopiero, kiedy dostrzeże się, że w myśli Habermasa te z pozoru płaskie i dobrze znane pojęcia (wolność, rozum, obiektywizm, porozumienie) nabierają nowej jakości, nie stając się eklektycznym połączeniem różnych paradygmatów, ale wzajemnie zanurzone w sobie ukazują konieczną głębię spojrzenia na rzeczywistość ludzką.

LITERATURA

- Elliott A., *Współczesna teoria społeczna: wprowadzenie*, przekł. P. Tomanek, Warszawa 2011.
- Giddens A., *Nowe zasady metody socjologicznej*, przekł. G. Woroniecka, Kraków 2009.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przekł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Habermas J., *Moderna – niedokończony projekt*, [w:] *Postmodernizm a filozofia: wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, przekł. D. Domagała i in., Warszawa 1996, s. 273–295.
- Habermas J., *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego. Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, przekł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przekł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Habermas J., *Racjonalność działania a racjonalność społeczna. Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, przekł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.

⁷² Por. A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej*, przekł. G. Woroniecka, Kraków 2009, s. 51.